

El buen vivir como un proyecto civilizatorio intercultural

ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO*

*Mi secreto es muy simple: no se ve bien sino con el corazón;
lo esencial es invisible a los ojos*

El Principito (2013: 64)

Una corazonada

Pongo este epígrafe porque proviene de un filósofo no académico como lo fue Saint-Exupéry, un pensador de la vida que como piloto de aviación le encantaba volar por el mundo y los planetas (aunque sea de manera imaginaria), atravesando fronteras y conociendo a otras gentes, así como a otros seres vivos, hasta que un día desapareció en medio de las estrellas. No sin dejarnos un cuento maravilloso con un mensaje central que puso en la boca de un zorro que nos invita a efectuar una ruptura epistemológica, con la cual hubieran estado de acuerdo también los zorros de José María Arguedas en su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Pero ya otro filósofo francés del siglo XVII, Blas Pascal, había dicho en sus *Pensamientos* una cosa un tanto extraña para la filosofía hegemónica, algo así como que “el corazón posee razones que la razón no conoce”, induciéndonos a ir más allá del consabido racionalismo occidental.

Y ahora ese llamado se renueva cuando la sabiduría ancestral indígena de nuestras Américas, mucho más mítica y simbólica, nos impele a emprender un conocimiento más amplio y diverso, que tiene mucho que ver con lo emocional y afectivo. Lo cual nos recuerda que si bien en la cultura greco-occidental al comienzo se buscaba el amor a la sabiduría o la sabiduría del amor, esta perspectiva se fue disecando y perdiendo dentro del frío razonamiento conceptual para después desembocar en la civilización tecno-científica de la manipulación instrumental del dominio o más bien seudominio del mundo.

Así es como la racionalidad occidental se fue convirtiendo en una razón colonial dentro de la modernidad capitalista, que contribuyó a la colonialidad del poder, del saber y hasta del ser de nuestras subjetividades corporales, que están íntimamente relacionados. De tal manera que el razonar se puso en el centro, considerando que los sentimientos y valoraciones eran un obstáculo que había que superar para llegar al conocimiento “objetivo” y “universal”, sin advertir que el saber es una cualidad del poder y que por eso mismo nunca es neutral ni completamente aséptico. El poder siempre hace sus alianzas con el saber.

De ahí la importancia del libro de Patricio Guerrero cuyo título es precisamente *Corazonar*, donde recoge la sabiduría del anciano guaraní Karay Miri, del cual sólo cito

* Doctor Investigador del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara (México)

algunas de sus frases: “Que somos incapaces de escuchar y entender el poder del espíritu de las palabras y es por eso que nos estamos perdiendo a nosotros mismos, que estamos perdiendo nuestro propio camino y también estamos perdiendo el camino para encontrarnos con los demás, con los otros... Que es por eso que el mundo está enfermo, que la madre tierra hoy agoniza, pues el hombre blanco es un devorador que nunca se sacia, pues le importa más el dinero que la vida... Que los seres humanos debemos reencauzar nuestro camino y nuestro caminar... Que debemos aprender a ser puentes para una nueva existencia... Que la única forma de reencauzar el camino es desde la fuerza del corazón... Que debemos mantener siempre encendido el fuego del corazón, para que reviva el espíritu de la palabra, pues solo así podremos reencontrarnos con los demás, con los otros, pero sobre todo podremos reencontrarnos con nosotros mismos... Que el espíritu de la palabra, que da vida el fuego del corazón, hará posible que podamos conversar con amor y con respeto, con el espíritu de la tierra, de la naturaleza y el cosmos...” (2010: 11-12).

Cuando se puso en el centro al razonar, peor si es una razón calculadora como la que predomina hoy, lo emocional no aparece ni siquiera en la periferia. Por ello hay que apuntar a reintegrar la condición humana que descansa tanto en lo sentimental como en lo racional. Motivo por el cual Guerrero señala que “en el *Corazonar*... hay descentramiento del centro hegemónico marcado por la razón... lo que hace es desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad... la nutre de afectividad, a fin de que decolonicé el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido” (2010: 41). Uno de los rasgos más terribles de la colonialidad del poder tiene que ver con la clasificación social profundamente racista, que jerarquiza hasta negar y excluir al otro, considerándolo en el mejor de los casos como un ser humano inferior¹. Es que la razón colonial construye en el imaginario un sistema de dicotomías y polaridades en oposición que hay que dominar de algún modo, y así aparece la naturaleza como lo otro de la cultura, el cuerpo como lo otro del alma, la afectividad como lo otro de la razón, lo privado como lo otro de lo público, o lo femenino como lo otro de lo masculino.

Eso es lo que llama Patricio Guerrero “la colonialidad de la alteridad”, donde “lo otro es lo extraño, lo lejano, lo peligroso, lo que nos amenaza, lo que debe ser controlado y dominado; cuando desde la sabiduría insurgente, la alteridad no es sino la conjunción, el encuentro abierto desde la afectividad entre la mismidad y la otredad, puesto que no puedo ser yo mismo sino sólo en el encuentro dialogal con el otro... y es en el encuentro... que la mismidad y la otredad se vuelve un nosotros, desde donde podemos pensar y luchar por horizontes otros compartidos de existencia”. Por ello también alude a la sabiduría insurgente del viejo Antonio quien desde la Selva Lacandona nos ha enseñado que “la vida sin los otros que son diferentes es vana y está condenada a la inmovilidad... nuestra esperanza crece cuando hemos sabido escuchar a los otros, pues el que sabe escuchar se hace grande y consigue que su caminar siga a través de los tiempos, que lejos llegue, que se multiplique en muchos y otros pasos” (2010: 35).

Una insurgencia simbólica y real

La racionalidad colonial capitalista, en su visión antropocéntrica, justifica y legitima el ejercicio dominador de la naturaleza, construyendo un modelo civilizatorio ecocida y depredador de la naturaleza convertida en mera mercancía, pues sobrepone el interés del capital al de la vida. Como lo señala Pablo Dávalos, “si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la episteme moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura” (citado por Quintero, 2009: 89). Fuera de esta separación de la naturaleza de la historia y la sociedad, hay que tener muy en cuenta otra polaridad de oposición entre el cielo y la tierra, que viene desde la tradición judeo-cristiana cuando separa a dios de la naturaleza y de la vida corriente por considerarlo idólatrico y fetichista².

Al respecto, Atawallpa M. Oviedo estima que “la desacralización de la naturaleza por la cosificación de la vida, ha sido la mayor hecatombe en toda la historia humana, al desprender a dios de la vida cotidiana y de su entorno, haciéndolo sobrenatural y trascendente,

1 Aníbal Quijano asevera que “sobre la base de la idea de ‘raza’... los factores de clasificación e identificación social no se configuraron como instrumentos del conflicto inmediato, o de las necesidades de control y de explotación del trabajo, sino como patrones de relaciones históricamente necesarias y permanentes, cualesquiera que fueran las necesidades y conflictos originados en la explotación del trabajo” (2009: 16).

2 Como en el caso de Pascal, en esta cuestión fundamental Baruch Spinoza fue una notable excepción al identificar a Dios como única sustancia con la Naturaleza y todo lo que existe. Por ello fue expulsado de la comunidad hebrea de Amsterdam acusado de panteísta. Y cuando radicalizó y profundizó su posición filosófica, fue tachado de ateo en pleno siglo XVII. Para un estudio más detallado se recomienda el libro de Antonio Negri sobre esta “anomalía salvaje” que resulta muy estimulante (1993).

llevándolo a otro mundo y a otra dimensión”. Y es en el desencantamiento del mundo moderno, donde todo aparece más secularizado por el pretendido control racional tecno-científico, que se hace presente esa “vanidad del hombre” que viene de mucho más atrás y que “le ha llevado a rendirse culto exclusivamente a sí mismo, desde los profetas, hijos ‘enviados’ de dios (Jesús-Mahoma-Krishna...), pasando por los representantes de dios en la tierra (reyes), los papas y sacerdotes de las iglesias de Abraham (religión) hasta los hombres ‘ricos y famosos’, y las estrellas del espectáculo y el deporte” (2012: 68-69).

He hecho estas alusiones únicamente para evocar la diferencia abismal que puede haber entre las distintas cosmovisiones o, como dice Oviedo, entre la “cosmovisión occidental” y la “cosmoconciencia andina” para acentuar el contraste. Ahora bien, en los últimos años una capa de intelectuales indígenas, ya dentro de una perspectiva intercultural que es una reivindicación propia, ha ido elaborando un proyecto político y cultural ligado orgánicamente a la lucha de los movimientos indígenas, tratando de recoger los principios y valores fundamentales de la concepción del mundo andino. Se trata del Buen Vivir o Vivir Bien, o del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*, según se entienda en quechua o aymara, pero lo importante es que han logrado su reconocimiento en las nuevas Constituciones de Bolivia y Ecuador como una orientación básica y general para la construcción de Estados plurinacionales, lo cual ya es una gran novedad ante el Estado-Nación moderno homogéneo.

Después de la insurrección zapatista en México con su demanda de autonomía, que tuvo un impacto mundial y que ya están plasmando al modo suyo, esta propuesta alternativa está despertando el interés y hasta la identificación de los diversos movimientos indígenas de Abya Yala, así como la atracción de múltiples movimientos altermundistas a escala internacional. Es que desde su “mito fundante” de la filosofía andina lo constitutivo es la relacionalidad universal de todo lo que existe y por eso proponen la búsqueda de la armonía consigo mismo, con los demás en la vida social y, sobre todo, la relación amorosa con la Madre Tierra y el cosmos³. Frente a la crisis de la civilización occidental con su globalización neoliberal, que nos está llevando a una pronta autodestrucción, el Buen Vivir aparece en el horizonte de una existencia otra que coloca a la vida en el centro de un despliegue enriquecedor en la pluralidad de sus manifestaciones.

3 Josef Estermann argumenta que para la filosofía andina o “pachasofía”, “la entidad básica no es el ‘ente’ substancial, sino la relación... La ‘realidad’ (como un ‘todo’ holístico) recién ‘es’ como conjunto de ‘seres’ y ‘acontecimientos’ interrelacionados... todo es ‘trascendente’ e ‘inmanente’ a la vez, porque todo es relacional” (1998: 114-120).

Esta intelectualidad crítica indígena ha comenzado por la revalorización de lo propio para después hacer una labor crítica de su tradición, y luego, viviendo la biculturalidad de las “fronteras”, ha ido madurando en la resistencia hasta configurar una utopía transmoderna. Pues como estima Enrique Dussel, la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales debería impulsar “no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada... sino a un pluriverso trans-moderno... en diálogo crítico intercultural” (2010: 70). Pero lo relevante es que el resurgimiento de este proyecto político y cultural desde lo indígena no es etnocéntrico, sino la recuperación del poder de los y las que fueron subyugados a lo largo de los últimos quinientos años. Por eso quieren revertir una injusticia histórica enorme y hacer propuestas esperanzadoras en este momento crucial de la historia de la humanidad, desde la “América Profunda” al modelo occidental del capitalismo neoliberal; como es la configuración del Estado plurinacional, pues según lo entiende Boaventura de Sousa Santos en su reflexión: “La creación de campos ‘internacionales’ internos a los países puede ser una nueva forma de experimentalismo político transmoderno” (2010a: 125).

En este sentido, Josef Estermann sostiene que “lo ‘indígena’ se inserta en la onda altermundista (‘otro mundo es posible’) desatada por otra revolución indígena, la zapatista en México, en el sentido de plantear una política y una economía desde valores y cosmovisiones ‘indígenas’” (2008: 164). Y si bien puede considerarse como una “utopía retrospectiva”, contraria a la modernidad o posmodernidad occidental, es a su vez una “utopía prospectiva” porque proporciona alternativas para la gran mayoría de las y los pobladores de este planeta. Como lo refiere Estermann, la memoria puede ser peligrosa y recordar momentos de liberación es el fundamento de la fe y la esperanza en “otro mundo posible”: “¿Será que el símbolo de *Inkarri* andino no sea tan distinto de la esperanza mesiánica bíblica y de la parusía cristiana como lo pensáramos a primera vista? ¿Será que el restablecimiento del orden cósmico a través de un *pachakuti* no sea una cosa tan contraria a la visión bíblica de un ‘Cielo nuevo y una Tierra nueva’?” (2008: 133-134).

Como lo ha observado Edgardo Lander, uno de los principales límites para transformar la realidad social, más allá del imperio de las transnacionales o de las clases dominantes, “está en nuestras propias cabezas, en un pensamiento atado a la reproducción de lo existente, en la débil capacidad de imaginar otras formas de entender las cosas” (2009: 32-33). De ahí la importancia de desenvolver un pensamiento otro, más afectivo e imaginativo, pues cambiando nuestra propia subjetividad estaríamos más abiertos a la alteridad de los otros con sus mitos y fantasías. Sobre esta cuestión antropológica, Edgar Morin opina que “el hombre vive envuelto por fantasmas. La magia

es inseparable de su vida afectiva y de su vida racional” (2010: 60). Así es como un senti-pensar con imaginación creadora sería más acogedora del Buen Vivir que apunta, en palabras de Oviedo, “a afinar cada vez más la armonía en movimiento y el equilibrio dinámico, al interior humano-social y en relación con la naturaleza exterior”, de tal forma que se acentuaría “la comunión, la aproximación, la coparticipación, el emparejamiento; y no la separación, la exclusión, la división, la competencia, el éxito, tal cual dice la máxima romana civilizatoria: ‘divide y vencerás’. Desde ahí... nos dividen y nos mantienen en la ignorancia, y a cambio, nos ofrecen otro aliciente: el espectáculo, el fútbol, para que nos desahogemos por ese lado” (2012: 63).

Pero aquí conviene subrayar que el Buen Vivir o Vivir Bien no sintetiza una propuesta totalmente elaborada y acabada, que sea indiscutible en la persecución de su nueva hegemonía. Al contrario, esta noción en proceso de construcción constante es receptiva de otros aportes, no se refiere a una visión única y monocultural, que sería repetir lo mismo de siempre y que iría contra los principios de relacionalidad y complementariedad indígenas. Alberto Acosta enfatiza con sensatez que “el Buen Vivir es un concepto plural –mejor sería hablar de ‘buenos vivires’ o ‘buenos convivires’-, que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o los posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante” (2012: 42-43).

Un horizonte intercultural para una existencia otra

Por ello hemos dicho que se trata más bien de una alternativa transmoderna que, a la inversa de la lógica excluyente del capitalismo neoliberal, se orienta a la inclusión de todas y todos, así como de todo lo viviente. Es una utopía biocéntrica que puede inventar diversas formas concretas, pues como lo han expresado muy bien los indígenas neozapatistas, aspiran a la realización de “un mundo donde quepan todos los mundos”. Motivo por el cual no basta que al Buen Vivir o Vivir Bien se le reconozca en la legislación jurídica, que se puede quedar en el mero papel, sino que lo indispensable es que su legitimación ocurra en la sociedad, en la cotidianidad de nuestras vidas. Y ahí aparece el verdadero problema, porque plantea un camino amplio y complejo, atravesado por las asimetrías del poder de larga duración, que hay que afrontar y superar de algún modo. Como lo dijo una indígena boliviana, “el Buen Vivir se escribe a mano, sin receta y sin permiso” (citada por Fernando Vega, 2012: 132). La paradoja está en que, dadas las urgencias de la coyuntura actual a nivel global, este es un desafío gigantesco muy difícil de procesar ya que exige un auténtico diálogo intercultural que casi nunca se ha dado.

De ahí la pertinencia de aceptar ahora lo que Boaventura de Sousa Santos (2010b) denomina la “incompletud” de todas las culturas porque ninguna es perfecta o absoluta, menos aún “universal”. Pero que por el purismo etnocéntrico de las distintas “significaciones sociales imaginarias”, en el decir de Cornelius Castoriadis, se resisten a adoptar por racismo o por miedo a la dominación. Hablando del racismo como de un rasgo casi universal de las sociedades humanas, este pensador se atreve a sostener que se “trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo” (2000: 34). Aunque normalmente se dan intercambios interculturales, inclusive si no se reconocen, en el otro extremo estarían las mezclas arbitrarias y fáciles sincretismos, que podrían solapar sofisticadas maneras de conquista y sometimiento cultural, como ya ha sucedido muchas veces en la historia de la humanidad⁴. El dilema es altamente complicado y un reto mayor para nuestros días.

Pese a los procesos de globalización, con su tendencia a la estandarización unidimensional del “pensamiento único”, opacada un poco por la sensibilidad posmoderna del “pensamiento débil”, hoy la diversidad cultural se ha puesto en el tapete como un hecho contundente. Al punto de que ya existen políticas multiculturales que alientan la defensa y hasta el reconocimiento de las distintas identidades culturales, a condición de que no cuestionen el poder global. Por eso la política convencional y el Estado liberal pueden aceptar sus demandas dentro de una sociedad atomizada porque, en su dispersión, no ponen en jaque a la consigna del “divide y gobernarás”. Sin embargo, muy otra es la propuesta del Buen Vivir que se orienta a una existencia otra, o para decirlo en términos más comprensibles para los occidentales, a un cambio de civilización.

Y aquí se hace aconsejable rememorar al sabio guaraní ya mencionado antes quien nos dice que “los seres humanos debemos reencontrar nuestro camino y nuestro caminar... Que debemos aprender a ser puentes para una nueva existencia... que la única forma de reencauzar el camino es desde la fuerza del corazón”. Es que la

4 Hace algunos años se comienza a hablar de que hay que construir un “socialismo comunitario en armonía con la Madre Tierra o la Pachamama”. Otros, como Boaventura de Sousa Santos, que quieren articular a los portadores de la lucha por la justicia social con los que luchan por la justicia histórica de la deconialidad del poder, aluden a un “socialismo del Buen Vivir”. Todo eso está muy bien mientras no se quede en un juego de nombres y adjetivos, que podría ser una ardid ideológica de manipulación. Más bien debería significar una honda creación histórica colectiva de la democracia intercultural directa, respetando la autonomía de los sujetos y movimientos, en el proceso de emancipación.

interculturalidad no es una realidad ya dada, sino más bien una tarea política y una utopía posible de la libertad de los seres humanos. En esta óptica, Araceli Mondragón nos advierte que “la imposibilidad de mirar al otro en su infinitud, sin aprehenderlo, sin hacerlo un simple reflejo de nuestra mismidad, es uno de los primeros problemas reales que se deben tomar en cuenta cuando hablamos de interculturalidad en cualquier nivel –etnicidad, género, edad, religión, condiciones económicas y sociales, etcétera–, en este sentido, debemos reconocer que, aún cuando se abran espacios de diálogo, a éstos son correlativos también espacios de incomprensión y conflictividad” (2010: 144).

Por todo ello habrá que aprender a establecer nexos y puentes, colocándonos entre las culturas y ensayando interpretaciones “diatópicas” o “interparadigmáticas” para poder ir y regresar una y otra vez de los lugares visitados, tratando de enriquecer los mensajes en el intercambio con otros horizontes. Pero aquí hay que recordar de nuevo que no se trata de efectuar sólo diálogos de racionalidades, porque desde el origen supone encuentros de sensibilidades en comunicación desde la fuerza del corazón. Al respecto señala Fidel Tubino que “si en el encuentro entre culturas nos mantenemos desde la actitud teórica del investigador y no hay apertura emotivo-existencial hacia los otros concretos, el diálogo intercultural como fusión de horizontes queda bloqueado. Cuando el intercambio dialéctico discursivo sustituye al encuentro vivencial el diálogo intercultural se interrumpe” (2014: 6). En esta misma perspectiva habrá que emprender lo que Boaventura de Sousa Santos llama la “ecología de los saberes”, ya que si no hay saberes plenos siempre se pueden cuestionar y, sobre todo, complementar.

A esto hay que agregar la necesidad de una ecología de las sabidurías y hasta de las espiritualidades, pues no se trata únicamente de conocimientos sino de reencontrar nuestro camino y orientarnos en el Buen Vivir o Vivir Bien desde las relaciones sociales que hacemos en lo cotidiano⁵. Ahí interviene el viejo Antonio diciéndonos: “La sabiduría no consiste en conocer el mundo, sino en intuir los caminos que habrá que andar para ser mejor”. Motivo por el cual me remito a unas frases de Guerrero cuando expresa que “este es un tiempo de insurgencia material y simbólica que no busca sólo cambiar un modelo de economía, de sociedad

o de conocimiento, sino la totalidad de la existencia... La insurgencia de las nacionalidades indias, de los pueblos negros y de las diversidades sociales, se da en una nueva era, en el tiempo del *Pachakutik*... que busca construir un *Pachakutik* del sentido, de un diferente sentido y horizonte civilizatorio y de existencia... Una civilización que haga posible el desarrollo multicolor de todas las culturas, que recupere la sensibilidad para hacer una humanidad pintada de colores, que se sustente en el amor, la alegría y la ternura” (2010: 45 y 279-280).

Un caminar creativo hacia la felicidad

En contraste con el multiculturalismo, que con frecuencia fomenta relativismos y hasta indiferencias escépticas, la interculturalidad se propone suscitar convergencias para ir universalizando principios y valores compartidos. Por ello, para finalizar este texto me gustaría referirme a un asunto más concreto vinculado con las actividades económicas, pero que no se reduce a ellas porque éstas se inscriben siempre dentro de una determinada cultura. Cuando Estermann tematiza la economía indígena andina sostiene que ella se refiere, antes que nada, al cuidado de la vida, ya que está integrada en una visión que no es antropocéntrica, y menos aún mercadocéntrica, sino biocéntrica, y como todo vive a su vez es cosmocéntrica o pachacéntrica.

De ahí que los principios de complementariedad y reciprocidad, de relacionalidad y correspondencia también son vigentes en las actividades “económicas”, según lo escribe este filósofo de la interculturalidad: “Mientras que para una racionalidad indígena, el equilibrio o la armonía cósmica, social y religiosa son vitales para el bienestar común (*allin kawsay; suma quamaña*), el principio neoliberal (o capitalista) de la maximización de las ganancias (lucro) viola constantemente estos valores, con el resultado de un daño irreparable a los ecosistemas y a las estructuras sociales en las comunidades”. Y si la economía capitalista es en este sentido necrófila porque apuesta al valor del dinero que no se come ni alimenta los cuerpos, y menos todavía los espíritus, la economía indígena es biófila porque su apuesta está en la conservación y perpetuación de la vida en sus múltiples formas: “El criterio de la ‘buena vida’ (*allin kawsay; suma quamaña*) es una alternativa tanto al despilfarro primermundista, como a la pobreza endémica en gran parte del planeta” (2008: 154-155).

Por otro lado, la vida como eje y categoría central de la economía se está abriendo paso en experiencias y en discursos de diversa trayectoria, como sucede en todas las formas de trabajo y producción-reproducción orientadas a la subsistencia, en las propuestas de economía social y solidaria o en la economía del cuidado humano protagonizada a menudo por mujeres en condiciones

5 En su conversación con Estela Fernández y Gustavo Silnik, Franz Hinkelammert resalta que la espiritualidad es un fenómeno antropológico, una forma de lo humano, porque “a partir de lo humano se descubre lo espiritual, aunque luego sea canalizado en términos religiosos, pero siempre por debajo hay una espiritualidad que, en sí misma, no es religiosa, es secular. El mundo secular desarrolla una espiritualidad porque es algo que hace a lo humano como tal” (2012: 29).

de subordinación. Y así como está en el centro de las formulaciones feministas, adquiere una fuerza especial en la economía ecológica o en el proyecto ecosocialista que plantea Michael Löwy, quien anota que “por su dinamismo expansionista, el capital pone en peligro o destruye sus propias condiciones, empezando por el medio natural. Una posibilidad que Marx no había tomado en cuenta suficientemente” (2011: 27). De tal manera que aquí se abre un espacio fundamental para el encuentro intercultural en el mutuo aprendizaje e intercambio fecundo, que puede ser nutrido por la hermenéutica diatópica bien entendida y desplegada sin cesar.

Así es, por ejemplo, como Magdalena León afirma que “organizar la producción, la reproducción y los intercambios para que todas las formas de vida se reproduzcan y perduren en las mejores condiciones, con justicia e igualdad, es plenamente afín y compatible con el Buen Vivir” (2009: 73)⁶. Claro que esto implica una profunda transformación de las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales, tanto en lo micro como en lo macrosocial. Sin embargo, el mayor desafío estriba sin duda en pensar de otro modo, en ampliar los criterios con imaginación creadora para poder llevar a cabo la concepción y realización de alternativas radicales. Pues según lo propone Antonio Aledo Tur, “pensar en la felicidad significa acercarnos más a los otros, que pasan de ser objetos a sujetos; significa introducir las emociones, lo que no es medible ni mercantilizable en la negociación del desarrollo; significa aceptar las fantasías y los sueños...” (citado por Patricio Carpio, 2009: 127). Lo cual nos devuelve al inicio de la exposición, al principito de Saint-Exupéry asegurándonos que “como los ojos están ciegos, se hace necesario buscar con el corazón” (2013: 72).

En la línea del posdesarrollo, uno de esos sueños viables consistiría en lo que Vandana Shiva denomina una “Democracia de la Tierra”, que presupone valorar a todas las especies y personas por sí mismas y no por su potencial económico de apropiación privada. Esta activista y pensadora de la India, pero que también se desenvuelve en el escenario global de la sociedad civil, especifica que “la Democracia de la Tierra no es únicamente un

concepto, sino que está conformada por las prácticas múltiples y diversas de personas que reivindican sus bienes y espacios comunales, sus recursos, sus medios de vida, sus libertades, su dignidad, sus identidades y su paz. Aunque todas esas prácticas, movimientos y acciones son polifacéticos y múltiples, yo he tratado de encuadrarlos en grupos que expongan las ideas y los ejemplos respectivos de las democracias vivas, las culturas vivas y las economías vivas que constituyen, conjuntamente, la Democracia de la Tierra”. Por ello añade en un enfoque netamente político que “las democracias vivas se basan en el valor intrínseco de todas las especies, de todos los pueblos y de todas las culturas, en el reparto justo y equitativo de los recursos vitales de la Tierra y en la toma compartida de decisiones acerca del uso de los recursos planetarios” (2006: 13 y 15).

Esto nos conduce, por lo tanto, a propiciar una radicalización de la democracia intercultural viva desde abajo en todos los ámbitos, forjando la esperanza plural de un *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* que prepare a escalas locales, nacionales y mundiales una convivencia más feliz, una existencia otra para todas y todos. Lo cual se entronca muy bien con una de las conclusiones de Edgar Morin cuando exclama con toda su vitalidad, en uno de sus últimos libros: “Entonces civilizar la Tierra, solidarizar, confederar la humanidad respetando las culturas y las patrias, transformar la especie humana en humanidad se vuelve el objetivo fundamental y global de toda política que aspire a la vez al progreso y a la supervivencia de la humanidad. Lo que prolonga y transforma la ambición socialista original” (2010: 122).

Referencia bibliográfica

Acosta, Alberto (2012). “De las alternativas del desarrollo a las alternativas al desarrollo”, en Alejandro Guillén y Mauricio Phélan (compiladores), *Construyendo el Buen Vivir*, Ecuador: PYDLOS.

Carpio Benalcázar, Patricio (2009). “El Buen Vivir, más allá del desarrollo”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Abya-Yala.

Castoriadis, Cornelius (2000). *Ciudadanos sin brújula*, México D.F.: Coyoacán.

Dussel, Enrique (2010). “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coordinadores), *Interculturalidad: Historias, experiencias y utopías*, México: Plaza y Valdés-Universidad Intercultural del Estado México.

6 Esta autora, al referirse al cuidado humano, señala que esto ocurre en una lógica no mercantil en la que priman los móviles de subsistencia, altruismo, reciprocidad y afectos. Por ello subraya que “la economía del cuidado incluye el reconocimiento del trabajo doméstico no remunerado en los hogares y otros múltiples espacios, y el cuestionamiento de la división sexual del trabajo, pero va más allá, al proponer otra mirada sobre la reproducción como ámbito que debería regir la organización de la economía en su conjunto, como prioridad” (2009: 68-69). Posición que se puede vincular más fluidamente con el cuidado de la vida del *Sumak Kawsay*.

Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abya Yala.

- (2008). *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Quito: Abya-Yala.

Fernández Nadal, Estela y Gustavo David Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, Buenos Aires: CLACSO-CICCUS.

Guerrero Arias, Patricio (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*, Quito: Abya-Yala.

Lander, Edgardo (2009). "Hacia otra noción de riqueza", en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (compiladores), *El Buen Vivir*, op. cit.

León, Magdalena (2009). "Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida", en A. Acosta y E. Martínez (compiladores), *El Buen Vivir*, op. cit.

Löwy, Michael (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Buenos Aires: El Colectivo-Herramienta.

Mondragón González, Araceli (2010). "Interculturalidad, alteridad y utopía. Una reflexión a partir de la lectura de las confrontaciones entre *tlamatinime* y franciscanos en 1524", en A. Mondragón y F. Monroy (coordinadores), *Interculturalidad*, op. cit.

Morin, Edgar (2010). *A favor y en contra de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.

Oviedo Freire, Atawallpa M. (2012). "El Posmodernismo Buen Vivir y el Ancestral Sumakawsay", en A. Guillén y M. Phélan (compiladores), *Construyendo el Buen Vivir*, op. cit.

Quijano, Aníbal (2009). "Colonialidad del Poder y Subjetividad en América Latina", en Carmen Pimentel (organizadora), *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*, Lima: CECOSAM.

Quintero, Rafael (2009). "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay", en A. Acosta y E. Martínez (compiladores), *El Buen Vivir*, op. cit.

Saint-Exupéry, Antoine de (2013). *El Principito*, Lima: EDEPE.

Santos, Boaventura de Sousa (2010 a). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Quito: Abya-Yala.

- (2010 b). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: TRILCE.

Shiva, Vandana (2006). *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona: Paidós.

Tubino, Fidel (2014). "Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los Derechos Humanos". Texto enviado por el autor.

Vega, Fernando (2012). "Teología de la Liberación y Buen Vivir", en A. Guillén y M. Phélan (compiladores), *Construyendo el Buen Vivir*, op. cit.